

法然上人における佛教的課題の受容と展開

——生死輪廻を中心に——

齋藤 蒙光

〔抄録〕

法然遺文より、生死輪廻を中心とする、佛教的課題に関する説示を抜き出して整理した。そこには法然自身の捨聖帰浄の体験に則った、三つの段階が見出せる。即ち、①聖道門・浄土門に共通する、佛道の出発点としての課題。出世間・出離生死を求める志であり、浄土門においては「厭離穢土」へと突き詰められる。②聖道門の実践に伴い、具体化・主体化した課題的自覚。出離生死が果たされない原因として、「三学非器」が自覚され、より具体

的には、凡夫の心の移ろい易さや悪業・煩惱の根深さとして実感される。③浄土門に帰入の後、善導・道綽の思想に基づいて深化・展開を果たした課題的説示。煩惱具足・罪惡生死の自覚が「出離生死の縁有ること無し」というところまで徹底されるが、それは念佛往生への信と表裏一体のものである。

キーワード 法然、生死、輪廻、三学非器、名利

はじめに

私はこれまで、生死輪廻を中心とする仏教課題について、法然がどのように語っているのかについて考察し、論文として発表してきたが¹、それらの論文では、法然遺文より課題的説示を切り取って平板に並べるのみで終わってしまった。だが法然における課題的説示と一言でいっても、そこには段階的な深化や展開が垣間見え、平板的な比較

のみでは捉えきれない、立体的な構造が想定される。また法然は、時には自身の抱える課題を吐露して歎き悲しむが、多くの場合それよりも、念佛往生という、課題から救われていく道を説き示すことの方に主眼を置いている。救いと切り離して、法然の課題的説示の意義のみを論じ得るのかという疑問も残る。そこで今回、これまでの研究成果を踏まえつつ、法然自身の体験に則り、もう一度それらの課題的説示の分類および整理を試みたい。

法然の捨聖歸浄土の体験

法然が聖道門を捨てて浄土門に帰依するまでの、佛道修学に関する第一資料は、「同時代の弟子」である聖光房弁長が、法然から直接聞いた内容を記録した『徹選択集』の一文とすべきであろう。⁽²⁾

出離之志至深之間 信諸教法修諸行業。凡佛教雖多 所詮不過戒定慧之三學。所謂小乘之戒定慧。大乘之戒定慧。顯教之戒定慧。密教之戒定慧也。然我此身於戒行不持一戒。於禪定一不得之。於智慧不不得斷惑證果之正智。然戒行之人師釋云。尸羅不清淨三昧不現前。云。又凡夫心隨物易移。譬如猿猴。實以散亂易動一心難靜。無漏之正智何因得發。若夫無漏之智劍者。如何方斷惡業煩惱乎。不斷惡業煩惱者。何得解脱。生死繫縛之身乎。悲哉悲哉。爲何爲何。爰如予者。已非戒定慧三學之器。此三學外有相應我心之法門耶。有堪能此身之修行耶。求萬人之智者。訪一切之學者。無教之人。無示之倫。然間歎歎入經藏。悲悲向聖教。手自披之見之。善導和尚觀經疏云。一心專念彌陀名號。行住坐臥。不問時節久近。念念不捨者。是名正定之業。順彼佛願故。文見得之後。如我等無智之身。偏仰此文。專憑此理。修念念不捨之稱名。備決定往生之業因。非啻信善導之遺教。亦厚順彌陀之弘願。順彼佛願故之文。染神留心耳。

こころには「三学非器」を中心とした、法然の生々しい葛藤が書き記さ

れている。

また、法然自身が同時期について語った言葉を記録するものとしては、勢観房源智の系統によつて伝えられたと推測される『醍醐本法然上人伝記』の、いわゆる「一期物語」の冒頭の一篇がある。

或時物語云 幼少登山。十七年亘六十卷。十八年乞暇遁世。是偏絶名利望。一向爲學佛法也。自爾以來四十餘年習學天台一宗。粗得一宗大意。(中略)然闕諸宗教相。聊知顯密諸教。八宗之外加佛心宗。互九宗。其中適有先達者往而決之。面々蒙印可。(中略)凡每値先達。皆被稱歎。愍吾期所來到。聖教乃至傳記目錄。無不一見。爰煩出離道。身心不安。抑惠心先德造往生要集。勸濁世末代道俗。就云欲尋出離之趣。先序云。往生極樂之教。行濁世末代之目足也。道俗貴賤誰不歸者。但顯密教法其文非一。事理業因其行多。利智精進之人未難。如予頑魯之者豈敢矣。是故依念佛一門。聊集經論要文。披之修之。易覺易行。云。序者略言述一部奥旨。此集已依念佛云事顯然也。但念佛相貌未委者入文採之。此集立三十門。(中略)第四是正修念佛也。以此爲念佛體。(中略)但付正修念佛。有種々念佛。初心觀行不堪深奥者。教色相觀。々々々中有別相觀。有惣相觀。有雜略觀。有極畧觀。又有稱名。其中慇懃勸進之言。唯在稱名之段。於五念門雖名正修念佛。作願廻向是非行體。禮拜讚嘆不如觀察。々々々中於稱名丁寧勸之爲本意云事顯然也。但於百即百生行相者。已讓道綽善導釋。委不述之。是故往生要集爲先達而入淨土門。闕此宗奥旨。於善導(釋)二反見之。思往生難。第三反度。得下亂

想凡夫依稱名行可往生之道理。但於自身出離已思定畢。(以下、二祖対面の記録が続く)⁽⁴⁾

この法然伝語では、法然の葛藤に立ち入らない代わりに、天台や諸宗の修学、南都遊学、『往生要集』を先達として浄土門に帰入したことなど、善導の教説と出遭うまでの過程が詳しく記されている。

これら二つの資料に基づき、法然の修学の体験を三段階に分類したい。

①佛道に入門し、隠遁生活に入る

法然は「出離の志」つまり出離生死を求める深い志によって佛門に入り、「諸の教法を信じて、諸の行業を修」したという。また更には「偏に名利の望を絶ち、一向に佛法を学せんために」隠遁生活に入ったという。

②修道の結果「三学非器」の自覚に至る

法然は天台一宗のみならず広く諸宗を修学し、「凡そ佛教多しと雖ども、所詮は戒定慧の三学に過ぎず」と見抜くが、実践を通して「予が如き者、已に戒定慧三学の器に非ず」と実感するに至る。そして三学の外に「我が心に相応する法門・能く此の身に堪えたる修行」を求め、智者と名高い学僧の多きを多く訪れては佛法について論談し、各宗の高僧達から称賛を得た。だがその一方で法然に新たな法門・修行を示す者は一人としてなく、法然は出離生死への道を見失ってしまったという深い歎きと共に黒谷へと戻り、ありとあらゆる聖教に、何度も目を通したという。

③善導を依り所として浄土門に帰入する。

法然は「往生要集を先達として」善導の教説に興味を持ったという。

そして善導の著作を繰り返し読みふける法然の眼に、『観経疏』の「一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念念不捨者是名正定之業、順彼佛願故」の文が飛び込む。そしてついに「順彼佛願故」の文意を理解し、浄土門に帰入するに至る。そこから法然は、善導・道綽の教説に基づき、それまでに学んだ佛教思想を分類し直し、聖道門・浄土門の二門として再構築した。

右のような段階的な体験の中で、法然が抱える課題も研磨され、深化し変容していったと思われる。それを三種、三段階として提示してみたい。

①聖道門・浄土門に共通する、佛道の出発点としての課題

②聖道門の実践に伴い、具体化・主体化した課題的自覚

③浄土門に帰入の後、善導・道綽の思想に基づいて深化・展開を果たした課題的説示

この三つの段階に則って、法然の課題的説示を整理し、考察していきたい。ただし、法然が①②について実際に門徒たちに語ったのは、浄土門に帰依して後のことである。①②に関する説示も、③と完全に切り離されて語られるものではない。よって①②について考察する際に、それらの課題がどのように③に内包されていたのかについても言及しようと思う。

①聖道門・浄土門に共通する、佛道の出発点としての課題

まず法然における佛道の修学が、あくまでも出世間、出離生死を果

たすことを目的としている点を看過してはなるまい。それらの課題について具体的に語る法然の言葉として、「要義問答」の冒頭に注目したい。

ま事にこの身には 道心のなき事と やまひはかりや なけきにて候らん。世をいとなむ事なければ 四方に馳走せず。衣食ともにかけたりといへとも 身命をおしむ心切ならねは あなかにうれへとするにおよはず。心をやすくせんためにも すて候へき世にこそ候めれ。いはんや无常のかなしみは 目のまえにみてりいつれの月日をか おはりの時に期せん。⁽⁵⁾

法然は、この身において歎くべきこととして、病、つまり生き物であるならば避けることのできない、肉体に伴う苦痛と並べて、「道心のなき事」、世俗社会および六道生死という在り方に対する佛教的な問題意識が起きないということを挙げている。

a・世俗社会の生活に対する問題意識、名聞利養

世俗社会における人間の営みを見ると、「四方に馳走」しては衣食の欠けることを心配するというように、日々の生活を維持するために常に追い立てられ続ける。だがそうこうしている間にも、「無常」の法則と共に時が流れ、短い生涯は終わってしまう。

また「おわりの時」から目を背け、目下の生活に執われている心は、「名利」つまり名聞と利養という二つの欲望とも近いと思われる。

法然は、『観経』所説の三心のうちの至誠心・真実心を釈する際に、名聞・利養を度々問題視しており、「往生大要抄」における説明では、次のように説いている。

およそこの眞實の心は 人ことに具しかたう 事にふれてかけやすき心はへなり。おろかにはかなしといましめられたるやうもある ことはり也。无始よりこのかた今身にいたるまで おもひならはしてさしもひさしく心をはなれぬ名利の煩惱なれば たたんとするにやすらかに はなれかたきなりけりと おもひゆるさるゝかたもあれとも 又ゆるしはんへるへき事ならねは わか心をかへりみていましめなをすへき事也。しかるにわか心の程もおもひしられ 人のうゑをも見るに この人めかざる心はへは いかにもくおもひはなれぬこそ 返々心うくかなしくおほゆれ。この世はかりをふかく執する人は たゝまなこのまへのほめられむ なしき名をもあけんとおもはんをは いふにたらぬ事にておきつ。⁽⁶⁾

法然は、真実心の対極として人目を飾る心を挙げるが、その心とはより具体的には「ただまなこのまへのほめられ、むなしき名をもあげんとおも」う名聞の心であり、またそれは「ゆめまほろしの榮華重職」を得て、少しでもいい生活をしたいと欲する利養の心をも伴う。⁽⁷⁾ このような名聞・利養に執われた刹那的・無方向的生は、駆け引ばかりに終始するため心が休まらず、いざ死に直面したならば大きく動揺し苦しまなければならぬ。本来の自己の在り方から目を背け、課題に対して無自覚であることが、より大きな苦しみをもたらしているのである。よって法然は「往生大要抄」において、この人目を飾る心は「无始よりこのかた今身にいたるまで、さしもひさしく心をはなれぬ」根深いものだと認めつつも、やはり「いふにたらぬ事」と放置するのはなく「わが心をかへりみていましめなをすべき事」とであると説く。

また「要義問答」では「心をやすくせんためにも、すて候べき世にこそ候めれ」と勧めている。心の安らぎを求めて、世俗社会からの出離を願うことから、真実、まことに佛教を求める心が生じてくるのである。

b. 生死輪廻、無常苦

また佛教は六道生死という課題を説くことによつて、人間の生と死とを貫く本質をさらに明快に浮かび上がらせる。右に引用した「要義問答」は、次のように続く。

さかへあるものもひさしからす　いのちあるものも又うれへあり。
すへていとふへきは六道生死のさかひ　ねかふへきは浄土菩提也。
天上にむまれてたのしみにほこるといへとも　五衰退没のくるしみあり。人間にむまれて國王の身をうけて　一天下をしたかふといへとも　生老病死愛別離苦怨憎會苦　一事もまぬかるゝ事なし。
たとひこれらの苦なからんすら　三惡道に返るおそれあり。心あらん人　いかゝいとはさるへき。うけかたき人界の生をうけて
あひかたき佛教にあふ　このたひ出離をもとめさせ給へ。⁸⁾

佛教においては、衆生の生命はただ一度の死で消滅するものではなく、その後にもまた新たな生が続いていくと説かれている。輪廻とは死を内包した、生死一如のより大きな宗教的生命観であるとも言えよう。⁹⁾だがその大きな宗教的生命もやはり無常という法則に曝され続けており、天・人・阿修羅・畜生・餓鬼・地獄という六道の中の何なる境遇に生を得たとしても、結局は瞬く間に病み老い、死に帰着する。そのよう

に受け止めることにより「天上にむまれてたのしみにほこるといへとも　五衰退没のくるしみあり」と、「楽」というものの有限性が強調され、また「三惡道に返るおそれ」として漠然とした不安が具現化される。¹⁰⁾六道という佛教的世界観とも密接に結びついた、この生死一如の宗教的生命観を受容することにおいて、衆生の生命の本質は「一切皆苦」であるということが、眼前に鋭く突き付けられてくるのである。

また法然は『選擇集』第十二章の深信因果に対する説明の中で、六道を貫くもう一つの法則に言及する。

深信因果、^{トハ}者付^チ之有^ニ一^ハ者世間因果　二^{ニハ}者出世因果、世間因果^{トハ}者即六道因果也。如^シ正法念經說。出世因果^{トハ}者即四聖因果也。如^シ諸大小乘經說。(中略)然則深信因果之言　普該^{セリ}羅於一代^ヲ矣。¹¹⁾

ここでは「深信因果」の行に二種類あると説かれ、まず「世間の因果」として『正法念處經』所説の六道生死の因果が挙げられる。『正法念處經』¹²⁾は、全七十巻を通して、三界六道の諸境界とそこに輪廻する業因について詳説しており、今生、人間界において殺生・偷盜・邪淫・飲酒・妄語・邪見などの惡業を作すことにより、死後、地獄・餓鬼・阿修羅を含む畜生界という、惡趣に墮すると説く。来世の境界という果に対する恐れが、その因であるところの、今生および過去世における自身の業をも問題視させる。つまり因果という視点を通すことによつて、六道生死界における「一切皆苦」の在り方そのものが、自身の行動に対する問題意識として主体化し、個々人に背負わされることとなるのである。

またその六道の因果に対して、大小乗の經典に説かれる四乗の教に則つて仏道修行を積み、輪廻の因を断ち切ることににより、六道生死界という果からも出離していくというのが、「出世の因果」、つまり佛道の因果である。法然は、その二つの因果において、釈尊一代の教え全てが網羅されると位置付けている。法然自身も、この佛教における二種の因果を深く信じることににより、佛道修行に打ち込んだのである。

ただし言うまでもなく、法然においては後に、往生浄土という新たな出離生死の道が「立」せられる。それに伴い、この四乗の因果は「廃」される。だが『選択集』第十六章段のいわゆる「略選択」においてもやはり「夫速欲^レ離^ニ生死^一」と、出離生死という課題が聖道・浄土二門に共通する出発点として据え置かれている。また『往生大要抄』の至誠心積では、「内外相応」を説明する中で次のような言葉もある。

うちにはをろかにして ほかにはかしこき相を現し うちには惡をのみつくりて ほかには善人の相を現し うちには懈怠にして ほかには精進の相を現するを 虚假とは申す也。外相の善惡をはかへりみす 世間の謗譽をはわきまへす 内心に穢土をいといひ 浄土をもねかひ 惡をもとゝめ 善をも修して まめやかに佛の意にかなはん事をおもふを 眞實とは申也。¹⁴⁾

ここでは外相を取り繕うことだけに力を尽くし、内は「をろか・惡・懈怠」に塗れているという虚仮の在り様に対し、「外相の善惡をはかへりみず、世間の謗譽をばわきまへず、内心に穢土をいといひ浄土を

もねが」う心が真実であると説かれている。このように法然は、善導および源信の『往生要集』に基づき、¹⁵⁾ 出世間・出離生死の志を、「欣求浄土」に先立つ「厭離穢土」として、真実心に内包させている。出世間・出離生死を求める志は、法然の生涯の求道を貫く出発点であり続けた。

② 聖道門の実践に伴い、具体化・主体化した課題的自覚

もう一度、『選択集』の法然伝語の前半を見てみよう。

出離之志至深之間 信^テ諸教法^ヲ修^ス諸行業^ヲ。凡^ソ佛教雖^レ多^シ 所詮^ハ不過^ニ戒定慧之三學^一。所謂小乗之戒定慧。大乘之戒定慧。顯教之戒定慧。密教之戒定慧也。然^ル我^ニ此身^ヲ於^ニ戒行^ニ不^レ持^ニ一^一戒^一 於^ニ禪定^ニ不^レ得^ニ一^一於^ニ智慧^ニ不^レ得^ニ斷惑證果之正智^一。然^ル戒行之人 師釋^{シテ}云^ク 尸羅不^ニ清淨^ニ三昧不^ニ現前^ニ云^ク 又^ハ凡^ハ夫心隨^レ物易^レ移^リ譬^ハ如^ニ猿猴^一 實^ニ以^テ散亂易^レ動^シ一心難^シ靜^リ 無漏之正智何^ニ因^ニ得^レ發^ス。若^ク夫無^ニ無漏之智劍^一者如何方斷^ニ惡業煩惱繩^一乎 不^レ斷惡業煩惱繩^一者何^ニ得^レ解^ニ脫^一 生死繫縛之身^ヲ乎。悲哉悲哉爲^レ何^ニ爲^レ何^ニ。爰^ニ如^ニ予者^一已非^ニ戒定慧三學之器^一。此三學外有^ニ相^ニ應^一我心^ニ之法門^一耶。有^ニ堪^ニ能^ニ此身^ニ之修行^一耶。求^ニ萬人^ニ之智者^一訪^ニ一切之學者^一 無^ニ教^ニ之人^一無^ニ示^ニ之倫^一。然^ル問^ニ歎^ニ歎^ニ入^ニ經藏^一 悲悲^ニ向^ニ聖教^一手自披^レ之見^ニ之

法然の出離生死という目的を果たすために、佛道の修学に専念した。天台一宗のみならず、広く諸宗の教相を学び、「凡そ佛教多しと雖ども、所詮は戒定慧の三学に過ぎず」と見抜くが、それを真摯に実践す

ることにより、却って「我此の身は戒行に於て一戒をも持たず、禪定に於て一つも之を得ず、智慧に於ては断惑證果の正智を得ず」と実感するに至ったという。仏道を実践することにより、法然の中の課題に対する焦点が、出離生死という最終的目標から、それを成し遂げる過程における障害へと絞り込まれ、「破戒」「乱想」「無智」という、自らの機根に対する問題へと具体化および主体化していったのである。

また法然は佛典に対する自らの知識を動員し、『妙法蓮華經玄義』¹⁶より「尸羅清淨ならざれば三昧現前せず」という説示を持ち出し、『大乘本生心地觀經』などの教説¹⁷に基づいて、猿のように心が散乱して静まらないから無漏の智慧が発せないのだと受け止める。そしてさらに「此の三学の外に、我が心に相應する法門有りや、此の身に堪能なる修行ありや」と、学僧を尋ね広く經論を学ぶが、学べば学ぶ程にそのような法門・修行はないのだと思い知り、自身の出離生死の道が途絶えたという嘆き悲しみばかりを深くしたという。法然の修学は、「自身がいかにして生死を離れ得るか」という問いの答を求めて修学に励めば励むほどに、その成果として得た知識・經驗が、「自身は何故に生死を離れ得ないのか」という問いの答えとなつて跳ね返ってくるという、蟻地獄のような様相を呈した。

更に法然は、戒から定、定から慧へとという順序に次いで「惡業煩惱の繩を断たざれば、何ぞ生死繫縛の身を解脱することを得んや」と語っている。三学という出離生死の方法を突き詰めるならば、その要は惡業・煩惱の繩を断つところにある。法然は、「念佛往生要義抄」第三問答で自力を説明するなかで、次のように説いている。

問ていはく 自力といふはいかん。答ていはく 煩惱具足してわろき身をもて 煩惱を斷し さとりをあらはして成佛すと心えて晝夜にはけめとも 无始より貪瞋具足の身なるかゆえに なかく煩惱を斷する事かたきなり。(中略) そのゆえは 念々歩々におもひと思ふ事は 三途八難の業 ねてもさめても案しと案する事は 六趣四生のきつな也。かゝる身にては いかてか修行學道をして成佛はすへきや。これを自力とは申す也。¹⁸

法然は「煩惱を斷ずる」という明確な目的意識と共に三学の実践に励んだが、その結果として、一時的に断じ得たとしても「ながく」断じ続けることは難しいと実感した様である。

そして「念佛往生要義抄」では、煩惱を断ち得ない理由を「无始より貪瞋具足の身なるがゆえ」と受け止めている。法然は淨土門に帰して後、善導が『往生礼讚』に示す「二者深心 卽是眞實信心」¹⁹信下知身是具足煩惱²⁰凡夫 善根薄少 流轉三界不出火宅²¹という文に基づいて蟻地獄の如き自身の修学の體驗を省み、そこに、無始以来の煩惱に塗れてきたが故に、今身にもその煩惱を断つことができないという、正に堂々巡りの流転としか言いようのない、「煩惱具足の凡夫」という在り様を見出したのであろう。また法然は、『安樂集』²⁰に基づいて自身の心の在り様を省み、「念々歩々におもひと思ふ事は三途八難の業、ねてもさめても案じと案ずる事は六趣四生のきづな也」と言い放つ。このように法然においては、心の移ろい易さと惡業・煩惱の根深さこそが、佛道修行を妨げ、自身を生死界へと縛り付

ける具体的な障害であると位置付けられていく。

③ 浄土門に帰入の後、善導・道綽の思想に基づいて深化・展開を果たした課題的説示

法然は出離生死の道を見失ったという深い歎き悲しみの中で、『往生要集』の序文に立ち返ったという。そこには次のように記されている。

夫往生極樂之教行濁世末代之目足也。道俗貴賤誰不歸者。但顯密教法其文非一。事理業因其行惟多。利智精進之人未爲難。如予頑魯之者豈敢矣。是故依念佛一門聊集經論要文。披之修之。易覺易行。

その冒頭には、「濁世末代」という時代の問題に対して、「往生極樂」の教行こそが目足となると説かれている。また「利智精進の人未だ難からず、予が如き頑魯の者、豈に敢てせんや」と、機根に基づいて行を選ぶべきであり、念佛の一門こそが「学び易く行じ易からん」と勧められている。源信において既に時機の問題が掲げられ、その解決の道として、往生極樂という法門と、念佛の一門、その中でも称名念佛という易行とが指し示されている。また法然は、『往生要集』の第十大文・問答料簡の往生の階位の段の第九問答において、「凡下の輩」が易行であるはずの念佛によって「百即百生」を得ると説く根拠が善導に委ねられていることから、善導の教説に興味を持ち、その著作を読み込んだ。

そしてついに、『観経疏』就行立信の「一心専念弥陀名号、行住坐

臥不問時節久近、念念不捨者是名正定之業、順彼佛願故」の、特に「順彼佛願故」という一節を契機として、破戒・乱想・無智の凡夫に念佛往生が叶うのは、他ならぬ阿弥陀佛自身が称名を往生の業因として定めているためだと気付く。ここに法然は、「雖未斷煩惱之迷^①依^②彌陀願力生^③極樂^④者、永離^⑤三界^⑥」という新たな出離生死の道を見出し、その道を歩み始めた。そして法然における佛教的課題の意義も、善導・道綽の浄土教思想の影響を受けて、更なる深化・展開を果たしていく。

a・善導所説の二種の決定深信の受容

善導は『観経疏』散善義において、三心の中の「深信」を「深信」、つまり深く信じる心であると言い換え、次のように説く。

二者深信。言^①深信者即是深信之心也。亦有二種。一者決定深信。自身現是罪惡生死凡夫。曠劫已來常沒常流轉。無有^②出離之縁。二決定深信。彼阿彌陀佛四十八願攝受^③衆生。無疑無慮。乘^④彼願力。定得^⑤往生^⑥。

善導はまず一つ目として、「自身は是れ罪惡生死の凡夫」であり、曠劫より生死流転を繰り返して「出離の縁有ること無し」というところまで、生死輪廻という在り方とその責任を主体的に突き詰めるように要請するのである。前項でも触れたように、法然もこの善導の要請を受け入れて自身を省み、「三学非器」を「煩惱具足・罪惡生死の凡夫」という自覚として徹底させた。ただし善導が二つ目に、今度は阿弥陀佛の四十八願の救いを、疑いなく慮りなく信じるように求めているということを忘れてはなるまい。法然はこの二種の決定深信について、

「往生大要抄」で次のように説明している。

言はに同異ありといへとも まづ二種の信心をたつる事は その
おもむきこれひとつなり。 すなはち二の信心といは はしめに
わか身〔は〕煩惱罪惡の凡夫なり 火宅をいてす 出離の縁なし
と信せよといひ つきには決定往生すへき身なりと信して一念も
うたかふへからす 人にもいひさまたけるへからすなるといへ
る。 前後のことは相違して 心えかたきにたれとも 心をと
めてこれを案するに はしめにはわか身のほとを信し のちには
ほとけの願を信する也。 たゞしのちの信心を決定せしめんかため
に はしめの信心をはあくる也。 そのゆへは もしはしめのわか
身を信する様をあげすして たゞちにのちのほとけのちかひはか
りを信すへきむねをいたしたらましかは もろくの往生をねか
はん人 雜行を修して本願をたのまさらんをはしらくおく。 ま
さしく彌陀の本願の念佛を修しなからも なを心にもし貪欲瞋恚
の煩惱をもおこし 身におのつから十惡破戒等の罪業をもおかす
事あらは みたりに自身を怯弱して 返りて本願を疑惑しなまし。²⁴
法然は「はじめ」と「のち」という二つの信心の文言に矛盾があると
認めつつも、その趣旨は一つであると解釈し、「のち」の佛願に対す
る信心が中心であり、その信を決定せんがために、はじめの信心
をも挙げるのだと位置付けている。 続けて、なぜ機に対する信が先に
来るのか、その理由として法然は、「のち」の佛願のみを信するべき
旨を相手に伝えたとしても、往生を願おうとする人達は雜行を修し、
阿弥陀佛の本願をたのみとしないであろうことに言及するが、それを

傍らに「しばらくお」く。そしてそれよりも、念佛行者が自らの造る
ところの煩惱や罪業惡業によつて自身を卑下し、本願の救いの力を疑
つてしまうことの方を問題視しているのである。

よつて法然は次のように続ける。

これは善導和尚は 未來の衆生のこのうたかひをおこさん事をか
へりみて この二種の信心をあげて われらかことき煩惱をも斷
せず 罪惡をもつくれる凡夫なりとも ふかく彌陀の本願を信し
て念佛すれば 十聲一聲にいたるまで決定して往生するむねをは
釋し給へる也。(中略) ほとけの本願をうたかはねとも わか心
のわろければ往生はかなはしと申あひたるか やかて本願をうた
かふにて侍る也。²⁵

善導が「二種の信心」を説き示すのは、煩惱もいまだ断ぜず罪惡を造
る凡夫であっても、阿弥陀佛の本願を信じて念佛することによつて、
必ずや往生するのだということを明示するためだと法然は受けとめて
いる。その二種を切り離し、罪惡の自覺のみを深めるとしても、結局
は信と呼べるような心ではなく、本願を「うたがふ」心となつてしま
うのである。つまり法然は、「はじめ」の信心とは、否定的な自覺を
喚起させるためではなく、むしろ浄土門の念仏往生においては罪惡生
死の凡夫であってもいいのだと、肯定的自覺を育むために説かれたも
のであり、「のち」の信心と同じく、阿弥陀佛の本願の救いの力を示
すための説示であると受け止めているのである。²⁶ 法然においては、
「罪惡生死の凡夫、曠劫より已來た常に没し常に流轉して、出離の縁
有ること無し」という徹底的な課題的自覺も、浄土門、阿弥陀佛によ

る救いへの信と別にあるものではない。その救いの道が示されればこそ、課題的自覚をそこまで徹底させることができるのであり、またその自覚が深まる程に、念佛往生への信も定まり深まっていくのである。

b. 道綽と『平等覚經』の信・不信の因縁に基づく、末法と生死輪廻との受け止め

さて『選択集』の第一章は、道綽(五六二〜六四五)の著作『安樂集』から、次の問答を引用することから始まる。

問曰。一切衆生皆有佛性。遠劫以來應值多佛。何因至今仍自輪廻生死不出火宅。答曰。依大乘聖教。良由不得二種勝法。以排生死。是以不出火宅。何者爲二。一謂聖道。二謂往生淨土。其聖道一種。今時難證。一由下去大聖遙遠。二由理深解微。(中略)當今末法。現是五濁惡世。唯有一淨土一門。可通入路。²⁷⁾

道綽は「何に因て今に至るまで仍を自ら生死に輪廻して火宅を出ざるや」という問いを立て、その答えとして、二種の佛法によつて生死をしりぞけないためだと言う。そして道綽は二種の仏法のうち、聖道門では証を得難いと述べ、その原因として「時」と「機」という二つの問題を挙げる。「時」の問題として、末法という時代社会が問題視されているが、その時代に生を受けたのは偶然ではなく、「遠劫より」「今に至るまで」生死輪廻を繰り返してきた結果であるという点を看過してはなるまい。

また『無量寿經』の異訳である『佛説無量清淨平等覚經』巻四の末

尾には、次のような一文がある。

佛言。其有善男子善女人。聞無量清淨佛聲。慈心歡喜。一時踊躍。心意清淨。衣毛爲起。拔出者。皆前世宿命作佛道。若他方佛故菩薩。非凡人。其有人民男子女人。聞無量清淨佛聲。不信有佛者。不信佛經語。不信有比丘丘僧。心中狐疑。都無所信。信者皆從惡道中來生。愚蒙不解。宿命殃惡未盡。未當得度脫。故心中狐疑。不信向耳。²⁸⁾

善導は『觀經疏』定善義で、『觀經』地想觀の「心得無疑」という一節を説明する際に、この一文を引用している。それを受けて法然も、『逆修說法』二七日で同じく地想觀を説明する際に次のように説いている。

觀經疏第三初釋此觀之下。引清淨覺經。信不信因縁文。此文意聞說淨土法。信向身毛豎者。過去聞此法門。今重聞人。今信。故決定可往生淨土。又聞如不聞。恕不信向者。始自三惡道。來罪障未盡。心無信向也。今不信故。又不可有出生死等云也。證往生人之信此法候也。³⁰⁾

法然右の『平等覚經』の一文を「信不信の因縁」と呼称し、その文意を説明している。すなわち、淨土の法門を聞いて「信向」、つまりそれを信じ、心に向ける者は、宿善が積つて生死輪廻から出離するための時が満ちたと自覚することが許されるのであり、逆に信向しない者は、三惡道より生まれ来て、未だ罪障が尽きていない者だと言う。法然は他の資料においても度々、この信・不信の因縁に基づいて、信を意義付けている。³¹⁾

法然はこちらの二つの説示を咀嚼して、「念佛大意」に次のような説示を残している。

こゝにわれらこのたひ はしめて人界の生をうけたるにてもあらず。世々生々をへて 如來の教化にも 菩薩の弘經にも いくそはくかあひたてまつりたりけん。たゞ不信にして教化にもれきたれるなるへし。三世諸佛十方菩薩 思へはみなこれむかしのとも也。釋迦も五百塵點のさき 彌陀も十劫成佛のさきには かたしけなく父母師弟とも たかひになり給ひけん。ほとけは前佛の教をうけ 善知識のおしへを信して はやく發心修行し給ひて 成佛してひさしくなり給にける。われらは信心おろかなるゆへに いまに生死にとまれるなるへし。過去の輪轉をおもへは 未來も 又かくのことし。(中略)濁世の衆生 自力をはけまさんには 百千萬億劫難行苦行をいたすといふとも その勤およふところにあらず。³²⁾

法然は、『安樂集』の「一切衆生、皆佛性有り」「多佛に値う」などの言葉を下敷きに、長い輪廻の中で、自身は諸佛と「むかしのとも」「父母師弟」であつたという。そして諸佛が善知識の教えを信じて修行に励み、成佛を遂げたのに対し、自身は「不信」であつたために未だに生死に止まるのだと受け止めている。さらには善導の「はじめ」の信心に関する説示をも取り入れ、過去のみならず未來においても、聖道門による出離生死は遂げられないであろうと推測する。

その一方で法然は、浄土門との出会いについて、「大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事」で次のように説いている。

いまこの願にあへる事は ま事にこれおほろけの縁にあらず。よく／＼よろこひおほしめすへし。たとひ又あふといふとも もし信せずはあはさるかとし。いまふかくこの願を信せさせ給へり。往生うたかひおほしめすへからず。かならず／＼ふた心なくよく／＼御念佛候ひて このたひ生死をはなれ極樂にむまれさせ給ふへし。³³⁾

法然は浄土門と出会い、それを信じ得たことを、今生のみならず生死輪廻という大きな生命観における信・不信の因縁を通して意義付けている。それにより「いまこの願にあへる事は、ま事にこれおほろげの縁にあらず。よくよくよろこびおほしめすべし」と、その出会いと信の確立が、悦びを伴った決定的な宗教体験として受け止められていくのである。

浄土門とは、未断惑の凡夫であるままに先ず生死界という境界を厭い離れ、極樂浄土において仏道修行を始めるという道であり、その出離生死も、あくまでも命終と共に阿弥陀仏の來迎を蒙り、往生浄土を遂げることによって果たされる。だが浄土門における出離生死とは決して死の瞬間だけの利益ではなく、また浄土門は平生にただ死を待ち望み、自身の悪業・煩惱や苦界から逃避するという教ではあるまい。信心を決定して称名念佛を行じるならば、命終の往生に先立ち、今生、この瞬間に決定往生という一筋の白道が見出される。念仏行者は、その道と出遇えた喜びを糧に、苦界の只中であつてその世界を背負いながら、極樂浄土に向つて一足一足歩んでいくことができるのである。

道が指し示されることにおいて、念仏行者の生命観・世界観には既に、静かでありながらも決定的な転換がもたらされていると言えよう。

まとめ

今回、法然遺文より、生死輪廻を中心とする佛教課題について語る説示を抜き出して整理した。法然における課題的説示は、以下の三段階に分類される。

① 聖道門・浄土門に共通する、佛道の出発点としての課題

生死輪廻という仏教における課題的思想は、生死一如の永遠に迷える生命と、三界六道という苦界の在り方を説き示すことにより、「一切皆苦」という衆生の生命の本質を浮かび上らせる。人はその課題を 수용することにより、世俗社会における刹那的・無方向的な営みとは異なる、安らぎに満ちた生き方を求め始める。法然が佛道を志したのも出離生死を求めていることであり、浄土門においてはその志が「厭離穢土」の心と位置付けられる。この心なくしては、「欣求浄土」、往生浄土をねがい求める真実心をも発し得ない。

② 聖道門の実践に伴い、具体化・主体化した課題的自覚

通佛教、聖道門における出離生死は、戒・定・慧という三学を成就することによって果たされる。だが法然は、その実践を通して三学非器を実感する。つまり、出離生死という目標が果たされない原因として、「破戒」「乱想」「無智」という自身の機根が主体的に問題視される。またそれはより具体的には、心の移ろい易さと悪業・煩惱の根深さへと突き詰められる。

③ 浄土門に帰入の後、善導・道綽の思想に基づいて深化・展開を果たした課題的説示

善導を依り所とする浄土門においては、生死輪廻や悪業煩惱に対する自覚が、「常に没し常に流轉して、出離の縁有ること無し」というところまで突き詰められる。だが法然はその「はじめの信心」を、罪惡生死の凡夫であつても念佛往生の機なのだ、むしろ凡夫という在り様を肯定する説示だと受け止めている。また生死輪廻という大きな宗教的生命を念頭において、浄土門との出会を受け止めることにより、その喜びがより意義深いものとなるのである。これらの課題的説示は、念佛往生という出離生死の道と表裏一体にあり、その出離の意義を深め、強調する役割を担っている⁽³⁴⁾。

言うまでもなく、法然が人々に教えを説いたのは、浄土門に帰して後であり、法然遺文として記録される言葉においては、③の説示が前面に打ち出されている。だがその中に①や②に配当されるべき説示も内包されており、それらが③の説示を意義付けている。①↓②↓③という順番に従い、法然における課題の深化と展開を辿ることにより、③に示される念佛往生の救いの意義をも、より深く味わうことができるのではないだろうか。

〔注〕

(1) ①「法然上人における生死の課題と出離の道」(『浄土宗学研究』34号)、②「法然上人における出離生死の意義―六道の因果を中心に」

(『佛教論叢』53号収録)

(2) 各法然伝における法然の修学と捨聖帰浄に関する記述を見渡すと、実はこの『徹選択集』の法然伝語は『四十八巻伝』にしか引用されていない。比較的早期に成立した法然伝の記述は、概ね最初期に成立した「一期物語」と『知恩講私記』の記述を雛型としており、比較の後期に成立と目される法然伝では、良忠が『決答授手印疑問抄』に書き記す伝語が下敷きとなっている場合が多い。「一期物語」や『知恩講私記』は、法然の宗祖・教化者としての利他の志や智者としての誉れを強調しており、また『決答授手印疑問抄』の伝語は、『徹選択集』の伝語に則りつつも、法然在世から時を隔てた信徒がその体験の意義を理解するために、説明的・解釈的な表現を差し挟んでいる。法然の功績を後世へと伝えるという目的のもと編纂される法然伝においては、それらの資料が尊重されたのも道理であろう。だが法然その人の課題を廻る、生々しい葛藤を読み取るという目的のもとではやはり、聖光房弁長が書き記した言葉に勝る資料はなからう。

(3) 『昭法全』七五一頁、『徹選択集』上、『浄全』七・九五頁上。

(4) 『昭法全』四三五頁、『藤堂恭俊博士古希記念 浄土宗典籍研究 資料篇』一二八―一三七頁。

(5) 『昭法全』六一三頁。(以下、『和語灯録』よりの引用文は、『龍谷大学善本叢書一五 黒谷上人語燈録(和語)』に基づきつつ、筆者が句読点を加えた。)

(6) 『昭法全』五四頁。

(7) 「十七条御法語」の真実心釈では、「雑毒虚假等は名聞利養の心也(『昭法全』四七〇頁)」と位置付けられている。

(8) 『昭法全』六一三頁。

(9) 現代という時代においては、生と死とを分かť死生観が一般的となつており、昭和四十〜五十年代を頂点とする「浄土宗義の現代化」の議論の中でも、生死輪廻という生死一如の課題的死生観は迷信と見なされ、殆ど問題とされていない。生と死とを分かťが故に、命終後の往生浄土とは今生を切り捨ててしまう「来世主義」にあたる

という批判が起き、生における新たな往生浄土の意義を探索すべきという問題意識も興った。

また法然浄土教における「生命」については、すでに高橋弘次氏や藤本浄彦氏が論じているが、高橋氏は「生死の世界に属する有限なる肉体生命」と「無生死の世界(浄土)に属する永遠なる精神生命」とを相對關係に置き(『統法然浄土教の諸問題』九頁)、また藤本氏は「生死の器としての生命」を生物学的生命に当てはめ、「宗教的(いのち)(寿命)」と對比する(『法然浄土教の宗教思想』四三〇頁)。生死輪廻とは確かに、浄土の無量寿という「いのち」とは異なり、有限なる生物学的・肉体生命に対する表現である。だがそれはあくまでも佛教という宗教において見出される死生観であり、そこに説かれるのは、死を内包して永遠に続くという「無限の有限性」を開示した生命である(前掲の拙論①参照)。法然浄土教における生命観としては、「世間」における一回限りの生命↓生死輪廻という、死を内包した永遠の迷いとしての生命↓往生によって死を超越した、極楽における「いのち」という三段階の深まりを提示して、その意義を論究すべきではないだろうか。

(10) この点については、前掲の拙論②において論じている。

(11) 『昭法全』三四〇頁。

(12) 『大正蔵』第十七卷

(13) 『昭法全』三四七頁。

(14) 『昭法全』五四頁。

(15) 前に引用した『要義問答』の六道および無常の説明や『選択集』に記される「六道の因果」は、『往生要集』第一文「厭離穢土」を下敷きにしていられると思われる。この点も、拙論②において既に指摘している。

(16) 『大正蔵』三三・七一七頁a。

(17) 義山の『円光大師行状絵図翼賛』巻六の指摘。『大乘本生心地観経』巻八に「心如猿猴。遊五欲樹不暫住故」(『大正蔵』三・三二七頁b)「亦如猿猴依樹戲」(同・三二八頁上)とある。

- (18) 『昭法全』六八三頁。
- (19) 『選択集』、『昭法全』三三三頁。
- (20) 『浄全』一・七〇六頁下。
- (21) 『浄全』十五・三七頁。
- (22) 『無量寿経釈』、『昭法全』六八頁。浄影寺慧遠および道綽の『安樂集』に基づく説示である。
- (23) 『選択集』、『昭法全』三二八頁。
- (24) 『昭法全』五八頁。
- (25) 『昭法全』五九頁。
- (26) 『佛教文化研究』の第十・十一号において、西川知雄氏と近藤徹稱氏により「信機と信法」に関する議論が交わされた。西川氏は、信を①悟性的信、即自的、肯定的自覚②理性的信、対自的、否定的自覚③悟性的、理性的自己を包越する他力の信、「不合理なるが故に信ずる」信という三段階に分類し、②を信機、③を信法と位置付けた。それに対して近藤氏は、「機が信ぜられる時、自ら気付く気付かないに拘はらず、既にそこには法の光が予想されてゐる」と述べ、「信機」の信も信である以上は理性を越えたものでなければならず、信機・信法共に③に配当すべきだと主張した。法然自身が「信機」、つまり「はじめ」の信心を受容したのはおそらく浄土門に帰して後であらうし、その「はじめの信心」とは「出離の縁有ること無し」という否定的自覚の徹底であると同時に、その「罪惡生死の凡夫」であるままに、往生の機でもあると自覚することが許されるという心でもある。近藤氏の指摘の通り、それは②よりも、西川氏が③で主張するところの、正に「信ずることによって自己が実存であることを許される」信であると位置付けるべきであらう。
- 西川氏が②として挙げる、対自的、否定的自覚とは、法然においては「三学非器」の自覚の方が近いかもしれない。だがそこで法然は、深く歎き悲しみながらも、新たな救いの道を求めてもがき続けた。否定的自覚のみでは人間は安住することができず、それは「信」というよりも「疑」の極致となるのではないか。

- (27) 『昭法全』三一頁。
- (28) 『浄全』一・一〇二頁上、『大正蔵』十二・二九九頁b。
- (29) 『浄全』一・四〇頁。
- (30) 『昭法全』二三九頁。
- (31) 例えば「念佛大意」には次のようにある。

又平等覺經にいはく、もし善男子善女人ありて、かくのことさらに浄土の法門をとくをきゝて、悲喜をなして身の毛いよたつ事をして、ぬきいたすかことくするは、しかるへし、この人過去にすでに佛道をなしてきたる也。もし又これをきくといふとも、すへて信樂せさらんにおきては、しるへし、この人はしめて三惡道のなかよりきたる也。(『昭法全』四一一頁)

- (32) 『昭法全』四一三頁。
- (33) 『昭法全』五一〇頁。
- (34) またそれを逆から捉えるならば、生死輪廻の課題と離れたところで、念仏往生という出離生死の道の意義を受け止めようと試みたとしても、その真の機能は読み取り得ないということになる。

(さいとう むこう) 文学研究科浄土学専攻博士後期課程満期退学・研究員

(指導教員・藤本 浄彦 教授)

二〇一一年九月三十日受理